



Reivindicación de la filosofía moral



Esta publicación no puede ser reproducida, ni total ni parcialmente, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, ya sea fotomecánico, fotoquímico, electrónico, por fotocopia o por cualquier otro, sin el permiso previo de la editorial.

© José Montoya Saenz, 2007

© *De esta edición:* Universitat de València, 2007

Diseño de la colección: Enric Solbes

Fotocomposición y maquetación: Publicacions de la Universitat de València

ISBN: 978-84-370-6723-0

Depósito legal: V-3279-2007

Impresión: Guada Impresores SL

Reivindicación de la filosofía moral

Lección magistral leída en el solemne acto
de apertura del curso 2007-2008

José Montoya

2007

VNIVERSITAT
E VALÈNCIA

Excmo. y Magfco. Sr. Rector,
estimados colegas y amigos,
señoras y señores,

1

Debo a la conjunción del calendario y del afecto (que me sea permitida esta evocación de una célebre introducción de Borges) el honor de hallarme hoy ante ustedes para pronunciar la *lectio* que inaugura el curso académico 2007-2008 de la Universitat de València. El calendario señala que dentro de diez días, el próximo 1 de octubre, seré definitivamente catedrático jubilado de esta Universidad. El afecto, estoy seguro, estaba en los corazones de los miembros de la Junta de la Facultad de Filosofía que me propusieron unánimemente para este acto. Creo que es la unión de ambas cosas lo que ha hecho que, bordeando los límites de la justicia distributiva, se me confiera este gran honor que, sin duda alguna, colegas más jóvenes hubieran merecido más. Por ello, expreso aquí mi más profundo agradecimiento a todos cuantos han participado en la designación y en general a toda la Universidad.

¿Cómo no recordar en este momento a quien, de acuerdo con la alternancia establecida entre las facultades, me precedió en esta *lectio* en nombre de la Sección de Filosofía de nuestra Facultad? Era, como recordarán ustedes, el catedrático don Fernando Montero Moliner. No fui alumno suyo, estuve a punto (que me sea permitido este pequeño apunte biográfico) de ser examinando suyo, cuando él era joven y muy prestigioso catedrático de instituto en Logroño y yo alumno de los últimos cursos de Bachillerato en un colegio de esa ciudad. (Ignoro por qué los alumnos de aquel colegio, hasta poco antes, se examinaban como libres en el instituto en el último curso.) Recuerdo muy

bien el respeto con que se miraba, en la tradición del colegio, aquella prueba de filosofía y aquel catedrático. Después lo encontré ocasionalmente en algunos tribunales de oposición, a los que acudía con su habitual modestia pero con el prestigio grande que sus publicaciones le habían conferido entre sus colegas. Cuando llegué a esta Universidad fue él, junto con otros colegas más jóvenes, quien me ayudó en los primeros pasos y en las primeras dificultades. Y el trato más sostenido me confirmó en la idea que tenía sobre él: que, sin que ello signifique desdoro alguno de sus méritos intelectuales, sino al contrario, era tan hombre de bien como excelente profesor e investigador.

Desearía que mi *lectio* no desdijera mucho de la que él pronunció y que prolongue la tradición de la filosofía en esta Universidad que en gran parte él implantó.

2

No es fácil hablar de filosofía ante un público no especializado, por elevado que sea –como sucede en este caso– su nivel de especialización en otras materias. No es fácil, pero sin embargo es enormemente estimulante, porque nos obliga a nosotros los filósofos (o, más modestamente, profesores de filosofía) a renunciar a algunos trucos del oficio (como el lenguaje técnico, las distinciones sutilísimas, el refugio a sagrado en las citas de los filósofos clásicos) que muchas veces sirven para ocultarnos a nosotros mismos nuestra confusión o ignorancia.

Un filósofo inglés en la corriente analítica de los años sesenta-setenta decía en una entrevista que, cuando alguien le preguntaba cuál era su profesión y él respondía: «Filósofo» notaba dos clases de reacciones, y que no sabía cuál de las dos le gustaba menos. Unos presentaban una cara muy seria y decían: «Eso es muy profundo, ¿no?», mientras que otras apenas podían disimular una sonrisa. (Los dos tipos de reacciones se acentuaban cuando los interlocutores se enteraban de que el nombre del filósofo era John Wisdom, John *Sabiduría*.)

Podríamos encontrar ejemplos ilustres de ambas reacciones a lo largo de la historia. De la reacción cínica, la de la sonrisa, hay un excelente ejemplo en Platón: el sofista Calicles, que considera que entregarse a las especulaciones filo-

sóficas es cosa de personas jóvenes e inmaduras, que aún desconocen la dureza de la realidad. (El ejemplo es tanto más pertinente para nuestro tema porque la discusión versa sobre el valor de las especulaciones filosófico-morales.)¹ De la reacción admirativa, la de la «profundidad», no me resisto a citar un ejemplo conocido, aunque quizá pueda tener un sentido algo distinto: el joven Wittgenstein, recién llegado a Cambridge, entrega a Russell un trabajo para que pueda dictaminar sobre su capacidad intelectual; y añade que si, de acuerdo con ese trabajo, lo encuentra totalmente estúpido, seguiría la carrera técnica, de grado elevado, para la que había venido a Cambridge; de lo contrario, es decir, si no lo encontraba totalmente estúpido, se dedicaría a la filosofía. (Omito el nombre de la carrera técnica para no levantar posibles animosidades, que resultarían infundadas, pues el punto que se toca es de carácter general: la filosofía como saber más profundo, o en todo caso más sutil.)

Comprendo desde luego ambas reacciones, y creo que ambas tienen algo en común: la idea de la irrelevancia de la filosofía (no es el caso desde luego de Wittgenstein, y por ello maticé antes el alcance del ejemplo). Para unos, las cuestiones y tesis de la filosofía tienen la irrelevancia que para muchas personas caracterizan a los misterios de la religión: verdades seguramente ciertas, pero no accesibles para nuestro entendimiento y en todo caso de escaso interés práctico para una vida religiosa sencilla. Para otros, los cínicos, la irrelevancia de la filosofía proviene de la extravagancia de sus preguntas (el sexo de los ángeles se suele aducir como ejemplo típico) o bien del desconocimiento de los límites del lenguaje (cuando se pregunta, por ejemplo, por las «esencias» de las cosas).

No comparto desde luego la tesis de la completa irrelevancia de la filosofía, aunque sí la de una relevancia distinta de la de otras disciplinas. Me resulta sumamente difícil en este momento explicar en qué pueda consistir esa relevancia; sólo diré que tiene que ver con un intento de volver a los límites de nuestro conocimiento, y con la vigilancia sobre las tentaciones de la inteligencia humana. Todas las argumentaciones de la filosofía tienen que ver con los engaños a los

1. *Gorgias* 485c3-486d1.

que nuestro entendimiento, o si queremos, nuestro lenguaje nos empuja. Nadie quizá lo ha expresado con mayor acierto que el poeta T. S. Eliot:

We shall never cease from exploration
and the end of all our exploring
will be to return where we started
and to know the place for the first time.²

Conocer el lugar por primera vez: es decir, desnudo de los aditamentos que la imaginación o el recuerdo han impuesto sobre él pero realizado en su propio y genuino ser por la conciencia de aquella tarea de depuración.

3

Es todo esto lo que quería evocar con el título «Reivindicación de la filosofía moral». Me apresuro ante todo a aclarar que no he pretendido, con este título, propugnar una reivindicación genérica de la moral como remedio a —pongamos por caso— el individualismo, el consumismo, el materialismo, etc. o cualquier otro de esos males que, según nos pronostican profetas de desventuras, corroen nuestra civilización. No es que piense que tales aparatosos gigantes son en realidad inocentes molinos de viento, pero en todo caso no es éste el momento, ni probablemente la persona, adecuados para debatir el tema. Esos amplios juicios sobre culturas y civilizaciones son más propios de historiadores y sociólogos que no hayan abandonado el alto empeño de los Burckhardt, Weber o Toynbee, que de un modesto profesor de filosofía moral.

Mi reivindicación es, por el contrario, de carácter puramente académico y, me atrevería a decir, metodológico, lo que desde luego la hará mucho menos atractiva. Quiero defender que, en comparación con la filosofía moral de los griegos, y en general también de los grandes autores medievales, la filosofía moderna ha experimentado, a partir aproximadamente del mediados del siglo XVII, una suerte

2. *Four Quartets*.

de contracción metodológica que, si por una parte le ha permitido cultivar más intensamente ciertos terrenos que la filosofía moral griega (prisionera de los prejuicios de su época) había descuidado (como por ejemplo la teoría de la justicia), por otra la ha conducido, en sus formas más radicales, a centrar toda su atención en un concepto nuevo (el de moral o moralidad), cuya delimitación es confusa, confusión que ha desteñido sobre nuestro pensamiento moral, político o incluso jurídico.

Larga ha sido la formulación de la tesis y necesita obviamente de desmenuzamiento. Antes, sin embargo, he de desclamar cualquier pretensión de originalidad en ella. En sus líneas generales había sido defendida, aunque de una manera más bien implícita, por la llamada «ética de los valores», cuyas figuras más representativas fueron Franz Brentano, George Edward Moore y Max Scheler. Mucho más clara y tajante, sin embargo, y sin reconocer ninguna conexión ideológica con la ética de los valores, ha sido una corriente de pensamiento a la que no es posible denominar con un nombre común (aunque, de manera más bien aproximativa, ha sido nombrada a veces como «neoristolismo», «ética de las virtudes», etc.) porque las diferencias entre los autores que podían adscribirse a esa corriente son muy notables, fuera de su crítica a las ideas más radicales de la moderna filosofía moral, y de su revalorización metodológica de la ética griega.

Entendamos, sin embargo, los límites de esa revalorización. No se trata simplemente de una vuelta a Aristóteles (como la que preconizaba I. Bonitz por ejemplo a final del siglo XIX) ni en general a la filosofía moral griega. Esa filosofía tiene defectos que no se pueden desconocer: está ligada a una concepción esencialista de la realidad, da por supuesta una desigualdad natural entre las personas mucho más amplia de lo que la experiencia (*su* experiencia, la de los mismos griegos) hubiera podido autorizar, profesa una visión sumamente estática de las instituciones y de la justicia entre las instituciones... Defectos sin duda perfectamente explicables por la naturaleza misma de la ciudad antigua y por la falta de conocimiento histórico profundo de otras culturas; pero defectos al fin y al cabo que están incorporados al cuerpo mismo de la teoría y que hacen imposible su simple traslación a épocas muy distintas.

Y sin embargo, estoy dispuesto a sostener, como muchos autores de aquella corriente crítica, que desde el punto de vista *metodológico* la filosofía moral de

los griegos está en una posición mejor que la característicamente moderna. Por «punto de vista metodológico» entiendo una serie de tomas iniciales de postura, que voy a indicar y que espero al menos rozar a lo largo de la exposición: *a*) la pregunta central de la filosofía moral es: ¿en qué consiste el buen vivir?, y no: «¿qué es la moralidad?»; *b*) la idea de «buen vivir» (o de «buena vida», o más simplemente de felicidad) tiene mucho que ver con la cultura de sí mismo, con la incorporación de actitudes internas que se acuerden con la realidad del hombre; *c*) esas actitudes internas («las virtudes», en la terminología establecida) son ciertamente formas de conocimiento pero también (si no tomamos la palabra en un sentido demasiado inflamado) emociones, maneras de sentir determinados aspectos de la realidad y de ser motivados por ellos; *d*) no hay por tanto (y éste será un punto esencial de conflicto entre Hobbes y Kant) una contradicción entre el bien de cada uno y las exigencias de la justicia. Hay ciertamente una cierta solución de continuidad entre ellas, pero no una infranqueable, si tenemos en cuenta por un lado la realidad de emociones sociales en el hombre y por otro la relatividad parcial de la idea de justicia.³

4

Con el fin de desarrollar estas ideas, comenzaré por señalar la razón de mi insistencia en utilizar la expresión «filosofía moral» y no, por ejemplo, «ética». Sé que, en algunos contextos, especialmente académicos, son perfectamente sinónimos. Yo mismo, en el momento en que escribo, lejos de España y por tanto resultando difícil una comprobación burocrática, no recuerdo si la denominación de mi cátedra es «Ética» o «Filosofía Moral». En estos contextos particulares, se trataría a lo sumo de una preferencia estética por una expresión

3. La mejor discusión del tema es de J. Griffin, «On the winding road from good to right», en R. G. Frey y C. W. Morris (eds.), *Value, weffare and morality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 158-179.

sobre la otra. Pero si tenemos en cuenta contextos más amplios, por ejemplo, el del lenguaje culto no especializado, la situación es diferente.

Creo que hay discusiones entre los lingüistas (a los que pido perdón si yerro) acerca de la existencia de sinónimos perfectos, es decir, de palabras que puedan intercambiarse sin cambio de sentido en cualquier contexto. En todo caso, si los hay, no es lo que sucede con «filosofía moral» y «ética» en el contexto, como hemos dicho, del lenguaje culto no especializado. Así, mientras en el castellano hoy usual se entienden sin dificultad expresiones como: «la ética exige...» o «las exigencias de la ética» (otra cosa, evidentemente, es lo que se entiende por ellas), resultan lógicamente extrañas otras como: «la filosofía moral exige...» o de «los mandatos de la filosofía moral» (a las que sólo cabe dar el sentido metafórico que atribuimos, por ejemplo, a «los mandatos de la gramática»). Si recuerdo bien las distinciones clásicas, en el lenguaje culto popular, las «exigencias de la ética» se toman *in sensu recto*, mientras que las de la filosofía moral van *in sensu obliquo*.

No es naturalmente que en su origen «filosofía moral» y «ética» no hayan sido sinónimos o, por decirlo con mayor rigor, que la expresión *philosophia moralis* no haya sido sino una trasposición al latín de la griega *philosophia ethiké*; en ambas expresiones, *moralis* y *ethiké* son adjetivos modificativos de la palabra *philosophia*, y servían para indicar aquella parte de la disciplina que se ocupaba de las *mores* o de los *ethe* de las personas, es decir, de las maneras de ser *adquiridas*, por contraposición a lo invariable, a lo dado por la naturaleza. (Hay ciertamente una diferencia de matiz entre *mores* y *ethe*, diferencia sutilmente estudiada por Aranguren en su muy estimable *Ética*; sin embargo podemos pasarla por alto con relación a nuestro objetivo.)

Es cierto que el adjetivo *ethiké* se usó relativamente pronto (hacia el siglo II/III a.C.)⁴ como apócope de *philosophia ethiké*, y podía alcanzar así el rango gramatical de sustantivo. Sin embargo, permaneció siempre conceptualmente ligado, en el lenguaje culto, con la idea de filosofía. El *Diccionario* de Covarrubias, por ejemplo, define «ética» como aquella parte de la filosofía que trata de los caracteres humanos, en sus formas positivas y negativas: es decir, de las virtudes y de los vicios.

4. Según Liddell y Scott, por Filón de Bizancio.

La palabra *moralis*, por otra parte, no ha podido emprender tan pronto el proceso de substantivación que ha seguido *ethiké*, seguramente por limitaciones morfológicas de la lengua latina (por ejemplo, la ausencia de artículo) para formar substantivos. A diferencia de *ethiké*, *moralis* no ha sido nunca un substantivo y por tanto ha permanecido siempre explícitamente referida a la palabra filosofía. Cavarrubias, por ejemplo, no recoge la palabra «moral» como substantivo. Pero, en todo caso, tanto «moral» como «ética» han permanecido desde el punto de vista conceptual (hasta aproximadamente mediados del siglo XVII, como veremos) como modificativos de la palabra filosofía. Esta conexión permanente manifestaba la convicción de los filósofos morales de que los razonamientos a favor o en contra de una forma de vida habrían de sostenerse sobre juicios acerca de la realidad, ya sea procedentes de la filosofía teórica o (para los pensadores cristianos) sobre la teología.

5

Ahora bien, a mediados del siglo XVII se produce un fenómeno sumamente importante en el terreno de la filosofía moral. Aunque tiene un aspecto lingüístico, no es simplemente un fenómeno lingüístico, sino que indica y a la vez resume cambios muy profundos en los órdenes político y cultural.

Podemos presentar, por así decir de sopetón, ese fenómeno como la aparición de un nuevo concepto que a partir de ahora dominará la discusión en el campo de la filosofía moral. La novedad del concepto no se percibe de inmediato porque se enmascara con viejas palabras: «moral», «ética». Sólo que esas viejas palabras que –como hemos visto– actuaban de modificativos de «filosofía», se transforman ahora, tras alguna leve modificación morfológica en algunos casos, en substantivos de pleno derecho.

Estos substantivos dan nombre a un nuevo concepto: llamémoslo en adelante, para evitar confusiones, la moralidad o el dominio de la moralidad, aunque generalmente se lo designa con términos hasta cierto punto nuevos: «the morals», «la morale», «die Sittlichkeit». El concepto no nace plenamente

formado y puede recibir –y de hecho recibió– muchas conformaciones. Pero aún en ese estadio imperfecto pueden señalarse rasgos que serán esenciales: *a)* en primer lugar es un conjunto de reglas que habrían de gobernar la relación de una persona *ad alterum*, con relación a todas las demás personas: no son reglas de sabiduría, de conducción de la vida propia hacia la felicidad; *b)* en segundo lugar son reglas no impuestas por otros: ni por personas determinadas ni por instituciones, no siquiera por Dios; en la jerga que segrega el mismo concepto, son reglas autónomas; *c)* en tercer lugar, tienen prioridad sobre cualesquiera otras consideraciones prácticas, incluso con las más elaboradas entre ellas, como las llamadas reglas de sabiduría prudencial; las normas morales son irrecusables, categóricas; *d)* finalmente, son universales, es decir, que potencialmente pueden extenderse a cualquier persona, puesto que no nacen de una autoridad extraña sino –por así decirlo– de la entraña misma de la humanidad.

La elaboración de este concepto de moralidad ha constituido, y aún sigue constituyendo, la tarea fundamental de gran parte de la filosofía moral moderna. Pero, a través de ella, ha penetrado también la mentalidad de muchos de nosotros, hasta el punto de que se nos hace difícil creer que se trate de un concepto nuevo. ¿Acaso, se podría preguntar, la idea de una ley natural universal no ha estado siempre con nosotros, en la cultura occidental, al menos desde «Antígona»? En este punto sólo cabe responder que la idea de ley natural es vastamente diferente de la moderna de moral, aunque sólo fuera por el carácter de autonomía, de independencia con respecto al orden mundano que se le atribuye a ésta.

En todo caso, los filósofos morales sí se han dado cuenta de que ese concepto de moralidad era nuevo y, en cuanto tal, no podía ser admitido sin más, sino que necesitaba ser justificado. A partir del siglo XVIII, y hasta nuestros días, se da en el campo de la filosofía moral un género literario que, según creo, no se produce de manera semejante en otros terrenos de la filosofía: el género literario de la *Grundlegung*, de la fundamentación. Hay algo en el aire que necesita ser aterrado, pues en cualquier momento puede venirse abajo: «Foundation of morals», «Grundlegung del Sittlichkeit». Es algo muy diferente de aquello que está incardinado inevitablemente en nuestras vidas y en el lenguaje en el que discurrimos acerca de ella: en el lenguaje de las virtudes y los vicios, del cuidado

de sí mismo, de la salud o la enfermedad del alma, de las lealtades familiares y tribales.

6

Aunque sea de forma sucinta, no podemos pasar por alto las conexiones del nuevo concepto de moralidad con el desarrollo de la teoría política durante los siglos XVI y XVII. Lejos de ser un producto totalmente original, fruto del desarrollo independiente de la filosofía moral, es en primer lugar un reflejo de determinadas ideas de la teoría política, que a su vez respondían a problemas específicos suscitados por el nacimiento del estado moderno. Ante todo, la idea de soberanía propuesta, con conciencia de su absoluta novedad, por Jean Bodin. El soberano bodiniano se encuentra desligado de cualesquiera leyes promulgadas por otros: es *legibus solutus*. (Evidentemente, simplifico la doctrina de Bodin; pero en lo esencial creo que le referencia es pertinente.) Aunque aquí no podamos perseguirlos, existen claros lazos, sobre todo a través de Rousseau, entre la teoría bodiniana de la soberanía y ese epítome de la doctrina de la moralidad que es la doctrina kantiana de la voluntad legisladora. En ambos casos, soberano político y conciencia moral son fuentes de leyes, políticas o morales poco importa, porque en esta constelación conceptual la unión de ética y política es estrechísima: «política magistra ethicae et vitae», podríamos decir, aventurando la sugerencia de que «el sistema de la moralidad» (como lo ha llamado B. Williams)⁵ es en el fondo más político que ético. Sobre ellos hemos de volver.

Tampoco, sin embargo, hemos de olvidar que la formación del concepto de la moralidad responde a una necesidad intelectual profundamente sentida en aquellos momentos: la de reducir el campo de la experiencia a aquellas hechos que puedan explicarse deductivamente, a aquellas verdades que puedan integrarse en un sistema universal. Es desde luego el principio cartesiano, que el mismo Descartes no osa aplicar al campo de filosofía moral pero que Hobbes

5. B. Williams, *Ethics and the limits of philosophy*, Londres, Fontana, 1986.

utiliza con mano de implacable cirujano. Para Hobbes, apenas pueden encontrarse cosas más absurdas sea en la filosofía natural, en la filosofía política o en la filosofía moral que las profesadas en las obras correspondientes de Aristóteles.⁶ La verdadera filosofía moral no tiene, ni puede tener, otra tarea que el establecer un sistema de normas, que puedan deducirse de un único principio: en el caso de Hobbes *pax quaerenda*, hay que buscar la paz ante todo.

El ideal cartesiano ha influido profundamente en el análisis que las corrientes principales de la filosofía moral han realizado del concepto de moralidad (del «lenguaje de la moral», como suele decirse). Una observación ingenua del campo de nuestras valoraciones morales, un estudio no tendencioso de los términos con los que calificamos, positiva o negativamente, los comportamientos humanos, nos llevaría más bien, como sucedió a Hume, a defender un pluralismo moral. Pero la aceptación de un pluralismo no rebasable, de un *dei stenai*, «aquí hay que pararse» choca con la tradición de la lógica clásica de que la única explicación legítima era la explicación por silogismo, la explicación deductiva. La fundamentación, la *Grundlegung*, de la moralidad habría de consistir, por tanto, en establecer un principio que, por un lado, definiera la idea de moralidad y, por otro, permitiera establecer de manera cuasi deductiva las normas *morales* que constituirían el sistema. Ello permitiría definir claramente el campo de la moralidad y excluir de él (como inmorales o al menos como irrelevantes) aquellas reglas, actitudes o instituciones que no pudieran ser incluidas en el redil tutelado por el principio de la moralidad. Ahora bien, como la historia posterior de la filosofía ha mostrado, ello no ha sido posible sino a costa de formular principios morales tan generales que, con las debidas modulaciones, pudieran acogerse a ellos comportamientos aparentemente contrarios pero, sin embargo, generalmente aceptados como legítimos, o incluso como obligatorios.

6. *Leviatán*, XLVI.

Volvamos pues, después de esta excursión histórica, a la reivindicación de la filosofía moral, que no ha de consistir en un rechazo de lo que a muchos autores parece constituir el núcleo mismo de la disciplina (esto es, el análisis de la idea de moralidad) para volver a algún modelo antiguo, que nos autorizara a volver a emplear un vocabulario abandonado en gran parte por aquella, el vocabulario de las virtudes y de la felicidad. Pero sí ha de incluir, en mi opinión, un examen crítico de las consecuencias que la adopción de la idea de moralidad como núcleo de la reflexión de la filosofía moral ha tenido sobre nuestro pensamiento moral y político. «Todos somos kantianos hoy en día» ha dicho aprobadoramente un conocido historiador de la filosofía moral griega,⁷ implicando con ello que los griegos no habían tenido ninguna idea del tema auténtico de la filosofía moral, es decir, de la idea de moralidad, mientras que nosotros sí la tenemos gracias en gran parte a la filosofía de Kant.

Afirmación sin duda muy discutible, pero una cosa es cierta: mientras los griegos carecían de palabras que denotaran explícitamente lo que nosotros queremos decir con «la moral» o «la ética», esas palabras pertenecen al léxico del castellano actual y son frecuentemente utilizadas: demasiado frecuentemente para mi gusto. Yo estimo, y conmigo muchos colegas, que, como el nombre de Dios, las palabras «moral» y «ética» no han de ser invocadas en vano, pues parece al menos presuntuoso conocer en qué consistan la moral o la ética.

Que me sea permitida aquí, para evitar confusiones, una anotación semántica: no percibo, en el lenguaje culto actual, una diferencia de substancia entre «ética» y «moral», una vez establecida la distinción (esa sí de substancia) entre ambas y «filosofía moral». La diferencia es a lo sumo de tono. En el lenguaje del siglo XIX, al que estamos, no sé si bien o mal, acostumbrados a llamar victoriano, el calificativo de «inmoral» se reservaba de preferencia para calificar una conducta sexual irregular: por implicación, «la moral» era, de manera muy importante,

7. A. W. H., Adkins, *Merit and responsibility (A study in Greek values)*, Oxford, Clarendon, 1960.

moralidad sexual. Creo percibir en el lenguaje actual, por el contrario, que impropiedades parecidas se guardan, casi en exclusiva, para comportamientos políticos y económicos ilegales o fronterizos con la legalidad; por implicación «la ética» regularía más bien los comportamientos públicos *par excellence*, como son los políticos y los económicos. Me parece ciertamente percibir una tendencia a substituir términos como «inmoral» por otros un tanto perifrásticos, como «poco ético», «dudosamente ético» o incluso «no ético» (el genio del idioma nos ha preservado por ahora de la palabreja «inéxico»). Pero me parece que hoy en día esa tendencia no tiene una justificación ni otro significado que el aura de exquisitez y (si se me permite el barbarismo) de sofisticación que suele acompañar a los términos griegos frente a los latinos.

A propósito del tema, algunos autores (por ejemplo Cora Diamond) han hablado de «inflación de la ética», y ciertamente la hay si con ello nos referimos al uso frecuente, *opportune et importune* de la palabra y sus derivados. El fenómeno, como el uso frecuente de metáforas gastadas o estereotipos, puede ser estéticamente desagradable. En muchos casos (como en «política ética» o «economía ética») puede ser simplemente substituida por «honesta», que tendrá sus problemas de definición pero que al menos es tradicional y no añade más confusión al asunto. En otros es prácticamente una palabra-capa que cubre el ámbito de todo lo políticamente correcto: el «fondo ético» de unos muy conocidos almacenes se compromete a no invertir en armamentos, juego, comercio de pieles, tabaco y pornografía. La trivialidad se hace ridícula cuando se habla, como he visto personalmente en algún supermercado, de «harina ética», para designar la producida de acuerdo a ciertos estándares ecológicos. El fomento de buenas intenciones, que se pretende con el abuso de la «ética», rara vez es dañino, pero pocas veces contribuye a aclarar los conflictos importantes.

Hay por supuesto usos más serios de «ética», como ocurre en el caso de las éticas profesionales, y en especial en la llamada bioética, en las que el surgimiento de problemas nuevos nacidos generalmente del desarrollo de nuevas técnicas, y para los que no existen soluciones legales unánimemente aceptadas, necesita discusiones de fondo en las que la filosofía moral (la ética en el sentido académico) tiene algo que decir.

Podemos, por tanto, pasar por alto el fenómeno pasajero de la proliferación de «ética» y volver al tema de la penetración del discurso moral y político por el «sistema de la moralidad», es decir, por la creencia de que el comportamiento moralmente correcto consiste en la obediencia a las leyes que nosotros mismos nos imponemos. Como es conocido, la idea es básicamente roussonisana. Reconducida por Kant al terreno de la conciencia individual, parece sin embargo volver, en los últimos avatares del sistema, a la concepción roussoniana de la moralidad como obediencia a las leyes (ideales) democráticas. (Cabría quizá añadir, como amargo recordatorio de las astucias de la ideología, que –según la hagiografía castrista– el único libro que Fidel Castro llevó a Sierra Maestra fue el *Contrato social*.)

No ofrece duda, según creo, que en muchos aspectos nuestro lenguaje moral y político ha sido penetrado por ideas próximas a aquellas. Por supuesto, no demasiado en el uso de términos morales substanciales o «gruesos» (*thick*), como los que constituyen el núcleo de nuestro lenguaje de aprobación o desaprobación de caracteres. El empleo de «desagradecido», «embustero», «miserable», «inconstante», «vanidoso»... o (en el lado opuesto) de «feliz», «sincero», «modesto», «generoso», etc. permanece seguramente muy constante aunque, como veremos al hablar de las virtudes, su aplicación correcta, especialmente en el caso de personas de las que no tenemos conocimiento íntimo, sea complicada.

Pienso más bien en aquellos términos genéricos de evaluación moral, que, de manera simétrica con los anteriores, se llaman ahora «delgados» (*thin*). Son los términos más abstractos de nuestro lenguaje moral: «(moralmente) bueno», «(moralmente) malo», «deber (moral)», «obligación (moral)», «(moralmente) permitido», «(moralmente) prohibido», etc. Los modificativos ayudan a reconocer el carácter ambiguo de estos términos. Todos ellos tienen un uso normal, perfectamente determinado y carente de problemas: «mis obligaciones como profesor», «el fumar está prohibido», «está permitido sacar libros de la biblioteca»...; todos ellos, sin embargo, pueden ser utilizados en un sentido que una aguda filósofa americana⁸

8. Cora Diamond, *The realistic spirit...*, Cambridge (Mass.), The MIT Press, 1991.

ha designado como «sentido secundario», un sentido que no es igual al primario (el que suponemos en nuestro lenguaje ordinario) pero que tampoco es simplemente metafórico, sino que pretende expresar ciertas experiencias personales de compromiso, importancia, urgencia, ligadas con el sentido primario. Esa indeterminación (subrayada por los modificativos «moral» y «moralmente») los hace particularmente vulnerables a ser presionados por el sistema de la moralidad.

La tendencia general de esta presión es subrayar la *normatividad* como el elemento básico de la moralidad: la obediencia a la ley, justamente por ser ley, formaría el elemento definidor del comportamiento recto y, por extensión, de la vida humana. Lejos de ser considerada como un elemento limitador de la libertad humana y por tanto como algo que habría que reducir al máximo, la ley se presenta como la conformadora de la existencia, y la obediencia a ella como la expresión máxima del sentido de existencia.

9

Se ha sugerido frecuentemente (y propendo a pensar en ese sentido) que esa acentuación de la normatividad procede de la tradición judeocristiana en la que la ley, como manifestación de la voluntad divina, alcanzaba un carácter absoluto e incondicionado. (La referencia a Kafka parece en este punto inexcusable.) No quiero insistir en este punto, que obviamente exigiría una discusión profunda que ni la circunstancia ni mis modestos conocimientos hacen posible. Acogiéndome, sin embargo, a la conjetura razonable, diré que creo percibir en nuestra cultura, como en alguna novela de J. Conrad o en alguna comedia de enredo, la tendencia a crear dobles: entidades suficientemente distintas para no confundirse pero suficientemente iguales para necesitar de una referencia constante de una a otra.

Tomemos por ejemplo la tendencia a doblar la moral por el derecho y el derecho por la moral. (Quede claro, desde el principio, que no la atribuyo, ni mucho menos, a la mayoría de los filósofos del derecho o de los filósofos morales, sino más bien a las tendencias del lenguaje metafórico). De acuerdo

con esta creencia, que algunos autores encuentran –sin demasiada justificación– encerrada en algunas líneas de *Antígona* o en algún capítulo del libro V de la *Ética a Nicómaco*, hay por así decir dos niveles de normatividad. Están, por un lado, las leyes humanas, que son falibles, imperfectas, coyunturales (cuando no criminales o tiránicas, como algunas del Tercer Reich); por otro lado, las leyes morales, universales, eternas, modélicas. Se supone, de algún modo, que las primeras deben «ajustarse» a las segundas: en una formulación muy conocida, la de Tomás de Aquino, se precisa que deben ser su *concreción* o las circunstancias determinadas.

Que me sea permitido entrar, con pie de desactivador de minas, en el terreno de la filosofía jurídica, que conozco mucho menos de lo que debiera, puesto que estoy unido con los colegas de esta confesión por vinculación académica, aparte de, con muchos de ellos, por el afecto.

Sin duda lo que se quiere indicar con «ley moral» es algo importante: que la ley en sentido propio, la ley humana es algo incompleto, perfectible; que las aspiraciones humanas a una existencia feliz y armoniosa pueden encontrar siempre formas menos imperfectas de realización; que la limitación de nuestra inteligencia y de nuestra capacidad de amar harán siempre inestable la organización de nuestra convivencia... Si lo que quiere decir es algo importante, sin embargo, el empleo de la palabra «ley» en su sentido pregnante, «secundario» para indicar aquellos ideales es desafortunado, puesto que sugiere una claridad y una precisión normativa que difícilmente pueden darse en ellos; sin duda los ideales actúan, pero a condición de que no sean demasiado precisos: «nunca vamos más lejos que cuando no sabemos precisamente adonde vamos». (La dificultad desaparecería si en lugar de hablar de «leyes» habláramos de «principios morales», pero sería a costa de la ineficacia, puesto que habría que precisar de qué manera y hasta qué límites los principios pueden regular las leyes, a no ser como aspiraciones vagas.)

Por ello no podemos por menos que admirar la finura de los filósofos morales antiguos y medievales al discurrir sobre lo que podríamos llamar el contenido de las exigencias morales. A pesar de disponer de códigos morales y religiosos bien establecidos, como era el caso del ejemplo de Tomás de Aquino, no han

fundado su discurso moral sobre la idea de ley o norma, sino sobre la de virtudes o vicios, esto es, sobre la de disposiciones humanas que estamos dispuestos a aceptar o rechazar. Sobre la idea de virtud y sus limitaciones volveré enseguida. Insistiré aún sobre las deficiencias de la idea de ley moral señalando un punto que ha puesto muy bien de relieve J. Griffin. Concebir las aspiraciones o ideales morales como leyes superiores no las libraría de la necesidad de ser interpretadas. ¿Habríamos entonces de recurrir a un grado más elevado de leyes morales que nos permitiera esa interpretación?⁹

El examen de los «códigos» morales más reconocidos (el Decálogo, por ejemplo, establecido ya en el Deuteronomio como un esbozo básico de legislación para el pueblo de Israel) confirma ampliamente este punto: difícilmente puede ignorarse que «no mentir», «no matar», o «no robar» son normas que no pueden ser aceptadas como absolutas en su sentido literal (a menos naturalmente que se las transforme astutamente en analíticas, como por ejemplo en «no asesinar», i. e. «no matar cuando no está justificado hacerlo»). Son normas que necesitan también cualificaciones, y por cierto indefinidas, puesto que siempre será posible imaginar circunstancias que exijan nuevas cualificaciones. (Frente a los improperios de Pascal, la casuística tenía en el fondo razón.) Si se presentan como normas definitivas, las normas morales morirán la muerte de las mil cualificaciones.

10

He señalado la deficiencia más importante en nuestro lenguaje culto, no especializado, producida por la presión del «sistema de la moralidad» sobre él: la idea de que la corrección moral es básicamente la obediencia a las reglas morales. En mi opinión, es una simplificación de nuestro lenguaje moral y una desviación del sentido histórico de la filosofía moral. Desde el punto de vista metodológico, repito, la filosofía moral griega se encuentra en mejor forma para proporcionarnos

9. J. Griffin, *Value judgement: Improving our ethical beliefs*, Oxford, Clarendon 1997, pp. 116-119.

la base de un lenguaje moral y político más adecuado. El punto central de aquella filosofía es, desde luego, la afirmación de que las cuestiones que ahora llamamos preferentemente «morales» (es decir, las abarcadas por la moralidad) no son las cuestiones centrales de la filosofía moral. Su pregunta fundamental no es: «¿en qué consiste la moralidad?», sino: «¿qué es la vida buena para el hombre?».

Este cambio en la pregunta, hay que subrayarlo con fuerza, no es un cambio solo de tema, sino también de método. Hobbes es en este tema el indicador más evidente. Pensaba que no era posible hablar inteligiblemente del bien del hombre, sino a lo sumo del bien de cada hombre (pues el bien no era sino el correlato del deseo, y los deseos eran impredecibles y probablemente variables indefinidamente); por el contrario, sí que era posible hablar inteligiblemente de la moralidad, que no era otra cosa sino el acuerdo para limitar los deseos individuales y obtener así el único bien necesario, el bien del segundo grado: la paz. En la medida que conozco, las diversas formas que ha adoptado el sistema de la moralidad no han superado el estado de la cuestión hobbesiano sino en retórica o misticismo.

La afirmación hobbesiana de que no es posible hablar inteligiblemente del bien humano es más una conclusión de su adopción del método cartesiano que una evidencia. Por supuesto, el lenguaje sobre el bien humano no aspira al rigor matemático, es complejo y utiliza –como todos los lenguajes normales– conceptos de bordes difusos, se presta fácilmente a simplificaciones («salud, dinero y amor») y permanece necesariamente en un nivel muy abstracto. Sin embargo el concepto de bien humano (de «felicidad», o *eudaimonia* según la expresión griega) no es fácilmente desechable; no sólo está presente, bajo diversas formas, en las ciencias humanas, sino que es capaz de ser refinado y, por así decir, acumular experiencias humanas y enriquecerse con ellas. Es un concepto que, en cierto modo, epitomiza el sentido del cuarteto de Eliot, que antes citaba: sólo a través de muchas exploraciones, propias y ajenas, sobre su sentido y realidad, llegamos a conocerlo por primera vez.

La primacía lógica del bien humano sobre la moralidad no es por supuesto una tesis exclusivamente antigua. Como antes indicábamos ha sido defendida en una forma muy refinada por la «ética de los valores». Es particularmente importante la manera como la presenta G. E. M. Moore, no tanto por la sutileza

de su argumentación cuanto por la conexión que establece con una doctrina, el utilitarismo, sobre la que quiero hacer algunas precisiones.

11

Aunque los autores más conocidos del utilitarismo (J. Bentham, J. S. Mill y H. Sidgwick) pertenecen al período moderno de la ética y parecen absorbidos (algunos más que otros: Mill, de manera especial) por la cuestión de la naturaleza de la moralidad, su tendencia conceptual es muy distinta de la del sistema de la moralidad. (Siempre he creído que es un error pensar que deontologismo y utilitarismo son respuestas diferentes a una misma pregunta.) Desde luego, los conceptos ligados directamente con la autonomía de la moralidad, como deber, obligación, ley, etc., no son el centro de su atención; por el contrario, en el núcleo de la teoría utilitarista de la moralidad encontramos conceptos no morales, centrados sobre la felicidad humana. Por ello, no es en modo alguno desacertado considerar al utilitarismo como prolongación, en ciertos aspectos, del punto de vista griego sobre la filosofía moral.¹⁰

Es cierto, desde luego, que resulta fácil encontrar defectos conceptuales en el utilitarismo tal como ha sido defendido modernamente: su empirismo hedonista, la escasa elaboración de la idea de maximización, su falta de sensibilidad para lo que podríamos llamar la textura compleja de la vida humana... La atención de los autores utilitaristas se ha dirigido sobre todo a los problemas políticos y económicos, y ello puede seguramente explicar su falta de elaboración teórica desde el punto de vista de la filosofía moral. Sin embargo, la doctrina es, según creo, perfectamente integrable en aquel punto de vista y ayuda a corregir algunos de sus aspectos, como la teoría de la justicia, más vulnerables a la temporalidad.

10. El intento por parte de Esperanza Guisán por buscar en la filosofía moral griega las raíces del utilitarismo moderno es sin duda bien conocido e interesante.

En la mejor tradición griega, la idea de bien humano va inseparablemente unida con la idea de excelencia espiritual (*areté*, «virtud»). Creo que la noción, a pesar del ligero ridículo que ha soportado por su ligazón preferente con la castidad en tiempos victorianos, juega un papel importante en la filosofía moral, aunque no necesariamente como un código más. De hecho, su función es precisamente evitar el prejuicio de la codificabilidad. Si intentamos reducir las exigencias de una virtud a un conjunto de reglas, entonces, por meditado y cuidadoso que fuera ese conjunto, habría casos en los que una aplicación mecánica de las reglas nos parecería equivocada; no porque hubiéramos razonado mal, sino porque nuestra idea de esa virtud (la sinceridad, por ejemplo) no es susceptible de ser apresada en alguna fórmula universal.¹¹ En toda la tradición antigua de la filosofía moral, las virtudes son consideradas como disposiciones o capacidades inteligentes; y la lógica de esas disposiciones es distinta de la de la repetición, del cumplimiento mecánico de reglas. Aunque el desarrollo de capacidades inteligentes implica sin duda cierta cantidad de repetición de un tipo de comportamiento, no es una repetición mecánica: «el alumno aprende a hacer cosas pensando lo que está haciendo, y cada operación realizada es una nueva lección para él sobre cómo realizarla mejor».¹² Cuando valoramos algunos rasgos de carácter y los calificamos como virtudes, es porque son disposiciones en las que se puede confiar para reconocer lo que hay de valioso (o, por el contrario, de opuesto a lo valioso) en el mundo y para responder apropiadamente en el pensamiento, sentimiento y acción. Lo que valoremos en el mundo determinará los rasgos de carácter que valoraremos en nosotros mismos y en otros.¹³

Defender la noción de excelencia de carácter (y no sólo en el sentido moralista de las virtudes altruistas, sino también de las virtudes prudenciales)

11. J. Mc Dowell, *Mind, value and reality*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1998, pp. 57-59.

12. G. Ryle, *The concept of mind*, Londres, Penguin, 1963, pp. 42-44.

13. P. Goldie, *On personality*, Londres/Nueva York, Routledge, 2004, pp. 104-128.

como noción fundamental y primaria en la filosofía moral es, me parece, algo imprescindible. No hay que pasar por alto sus limitaciones, que son las de la filosofía moral misma. Cuando lo aplicamos a otras personas, es ante todo una predicción de comportamiento, pero también la conjetura de un estado de ánimo (intenciones, sentimientos) de los que aquel comportamiento no es sino la expresión. La conjetura de ese estado de ánimo no tiene nunca seguridad absoluta, aunque puede acercarse a ella si la persona que calificamos ha tenido con nosotros un trato muy íntimo. Por otro lado, no tiene un grado muy elevado de precisión, ni puede tenerlo: no podemos seguramente sentir lo mismo que otros sienten, del mismo modo que no podemos experimentar el dolor físico de otros. Podemos sin duda decir, al imponer un castigo: «me duele más a mí que a ti», pero ciertamente no es el mismo tipo de dolor.

Ello hace que las atribuciones de virtudes o vicios puedan en teoría ser siempre erróneas. En un cuento de Leopoldo Alas *Clarín*, titulado «El cura de Vericuetu», incluido en sus *Cuentos morales*, se narra la historia del cura de un pequeño pueblo asturiano, al que los feligreses unánimemente consideran como avaro. Todos los signos lo delatan: la miseria en su forma de vida, la exigencia de pago de todos sus servicios, etc. Con ocasión de su muerte, sin embargo, se desvela el sentido de su vida moral. Había adolecido ciertamente de un vicio, pero no del de avaricia, sino del de orgullo. Habiéndose entrampado, en una partida de cartas, en una enorme suma con el hidalgo del lugar, se negó a aceptar cualquier condonación –que le era ofertada– hasta pagar el último céntimo, como ocurre precisamente el día de su muerte.

El punto de la observación no es que el concepto de virtudes o vicios no tenga ningún valor predictivo, que lo tiene en muchas ocasiones, sino que más bien destaca ciertos aspectos de la vida humana (de la vida moral, si se quiere) que no deberían ser olvidados por la filosofía moral: la variedad de condiciones en que se desarrolla, las posibilidades alternativas de responder a aquellas condiciones, la imposibilidad de satisfacer a todas las demandas que surgen en una situación, la inseguridad con respecto a nosotros mismos, la imposibilidad de encontrar soluciones generales con el recurso a las normas, etc. En suma, la dificultad de lograr una vida humana feliz. La idea de virtud refleja así la creencia en que es posible alcanzar

estados de ánimo que sean la respuesta mejor, en los distintos sectores de la vida, a las demandas de la situación en que nos encontramos; pero que esos estados de ánimo y las respuestas aparejadas no pueden ser enseñadas de una manera general, sino que habrán de ser aprendidas de manera individual a través de la imitación en primer lugar, pero también de la reflexión y la experiencia.¹⁴

La noción de virtud no es por tanto una noción explicativa, que resolviera los problemas morales, sino más bien un recordatorio de en qué consisten esos problemas. No son problemas de maximización del bien ni problemas que se resuelvan apelando a la buena voluntad: del mismo modo que la teoría de la virtud no es una teoría alternativa a la consecuencialista o a la deontológica. Es más bien las sugerencias que acompañan a la idea de virtud, sus «alrededores» como lo ha expresado sugerentemente J. Griffin, lo que es preciso considerar a la hora de meditar sobre la vida moral, para no perder de vista su dificultad ni sus peligros.

La idea de virtud, por un lado, advierte sobre lo que podríamos llamar «textura de la vida», la naturaleza compleja del agente. Las teorías de la moralidad profesan una idea más bien simple del agente humano: lo consideran como dotado de racionalidad y una capacidad más bien simple de felicidad o desgracia. Precisamente por querer ser teorías de una moralidad, pasan por alto que una vida buena es inevitablemente una vida de compromisos a largo plazo, con personas particulares, con instituciones, con causas: una vida en la que los sentimientos y disposiciones son centrales. La idea de virtud quiere precisamente destacar todo esto.¹⁵

13

Ello nos lleva a señalar la importancia que tienen las ciencias humanas, y en especial la literatura, para la filosofía moral. En su modalidad moderna, la

14. M. F. Burnyeat, «Aristotle on learning to be good», en A. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press, 1980, pp. 69-92.

15. J. Griffin, «Virtue ethics and environs», *Social Philosophy and Policy Foundation*, 15 (1998), pp. 56-70.

filosofía moral ha propendido en ocasiones a atribuirse las funciones de un tribunal, incluso de un tribunal supremo: fijar los criterios de evaluación moral (es decir, de la evaluación más importante y más radical) de las personas y de sus acciones. Tal tarea, lo hemos visto, es imposible, y hemos de contentarnos con la mucho más limitada –por las razones que indicamos– de utilizar lo más inteligentemente posible nuestro lenguaje usual de valoración. Pero el uso inteligente de este lenguaje supone una capacidad de imaginación, de interpretación de nuestra propia vida y de la ajena, que tome preferentemente la forma de una narración que sea, como ha escrito Carles Riba de las grandes novelas del siglo XIX, la historia de un corazón a lo largo de la de otros.

La moral que puede desprenderse de una obra literaria rica no tiene desde luego nada que ver con la *moraleja* (en inglés «the morals», pero nótese el acertado carácter despectivo del castellano) de las fábulas. El interés del novelista no es «moral» en el sentido de enseñar un modo de comportarse. Es esencialmente el de un pintor: su reportaje sobre las experiencias de las personas es esencialmente su apreciación de ella, y apreciar es evitar en cuanto sea posible toda simplificación; es transferir el sentido y el gusto de una situación por medio de la intimidad con el comportamiento concreto de una persona o de varias. No necesita referirse a qué sea o en qué consista la vida buena, no necesita explicar las acciones como modelos de acciones virtuosas o lo contrario. El interés por los rasgos morales de la vida humana (el de *Clarín* por Fermín del Pas, el de Conrad por sus aventureros) no precisa acabar en juicios condenatorios: ahí están para que todo el mundo los vea, y considere qué relación pueden tener con su propia vida.

Seguramente algo de esto quería decir Aristóteles en su celebrado pasaje de *Poética* IX, donde afirma que la obra literaria (*poíesis*) es una actividad más noble y más «filosófica» que la recolección de sucesos pasados (*historía*). La razón es que la obra literaria imita en cierto modo a la realidad, pero en esa imitación se nos manifiesta algo universal; no ciertamente en el sentido de los universales lógicos, sino en el de que la combinación de acciones y caracteres, dentro de la apretada estructura de sucesos que constituye la obra literaria, poseerá un grado más alto de completitud y de unidad que las contingencias de la vida. Los «universales morales» que se manifiestan en la obra literaria son «una dimensión

de la realidad que sólo puede emerger de los procesos mentales de experiencia y entendimiento. Pero el grado y la fuerza con la que esos universales surgen en el entendimiento varía con los aspectos de la realidad y el tipo de pensamiento humano implicados en ello». ¹⁶

Es quizá a estos universales morales «débiles», de los que habla Aristóteles en la *Poética*, a lo que se refiere R. Musil (en su gran novela *El hombre sin atributos*, I, G2). Musil sostenía que las cuestiones morales se encontraban entre las verdades del investigador científico (es decir, las proposiciones generales, las normas) y la subjetividad del escritor (la presentación de una vida, la historia de un corazón a lo largo de la de otros). Muchas veces nos atenemos a las primeras (como cuando aceptamos normas morales fundamentales que no ofrecen problemas de interpretación) pero en otras ocasiones aceptamos fácilmente excepciones a esas «verdades». Sabemos muchas veces que nos estamos enfrentando a una exigencia pero no sabemos cómo cumplirla; y sin embargo su cumplimiento tiene que ver con la felicidad.

En una entrevista resumía Musil su posición de escritor: «Mich interessiert das geistige Typische, ich möchte sogar sagen: das Gespenstliche des Geschehens». Ese «fantasma» (en el sentido griego de lo imaginado, no de lo irreal) que suscita en nosotros la narración, nuestra reacción imaginativa ante la pintura que el autor realiza, es una importante experiencia de lo que constituye para un hombre una vida buena o, por el contrario, una vida desastrada.

14

A pocos días de mi jubilación he querido resumir brevemente aquellas conclusiones, sobre la naturaleza de la filosofía moral, a las que mis años de dedicación a esta materia se han abocado. Sin duda parecerán pobres (y es

16. S. Halliwell, «Aristotelian mimesis and human understanding», en O. Andersen y J. Haarberg (eds.), *Making Sense of Aristotle...*, Londres, 2001.

muy probable que lo sean) e incluso derogatorias para el rango académico de la filosofía moral.

Sobre el tema del rango académico (y la discusión acerca de prioridades en los planes de estudio) no he pretendido en modo alguno pronunciarme. Por lo que toca a la probable pobreza de las conclusiones, les rogaría que apliquen el principio de caridad, del que hablan los epistemólogos, y atribuyan a las deficiencias del intérprete el no haber conseguido transmitir la riqueza del texto: en este caso, de los textos, ricos pero proteicos, de la historia de la filosofía moral.

